

Gewissen und Leiblichkeit

Überlegungen zu 1Kor 8,7, in Verbindung mit 1Kor 10,14-22

David Wider

Fragestellung

In 1Kor. 8,1-13 behandelt Paulus die ihm vorgebrachte Frage des Essens von Fleisch, das den Götzen geopfert worden ist. Das soziale Leben in der Antike war weitgehend kultisch geprägt, sodass das meiste zum Kauf angebotene Fleisch Opferfleisch war, freilich nicht alles (vgl. 1Kor 10,25.28). Da im Judentum der Genuss von Götzenopferfleisch als Abfall galt, betraf die Frage auch das christliche Selbstverständnis in zentraler Weise.⁽¹⁾ Das Thema wird in Kap. 10 wieder aufgenommen, in 10,1-22 zuerst im Blick auf das Sakrament und den Götzendienst, in 10,23-11,1 in der Konkretisierung auf Fleisch, das auf dem Markt erhältlich ist oder auf Einladungen vorgesetzt wird. In der Gemeinde ass die Mehrheit ohne Bedenken Fleisch, während sich eine Minorität (*tines* 8,7) daraus ein Gewissen machte. Diese Schwachen waren nach 8,7 ehemalige Heidenchristen; soziologisch steht ihr Verhalten möglicherweise mit ihrem Unterschichtstatus in Beziehung.⁽²⁾

Die Starken begründen ihre Macht (*exusia* 8,9) mit der Erkenntnis (*gnosis* 8,1.7), dass es nur einen Gott gibt, keine Götzen und also auch kein Götzenopferfleisch (8,1.4; vgl. 10,23: "alles ist erlaubt!"). Pls stimmt grundsätzlich der Position der Starken zu (V4 *oidamen*) und anerkennt die Exusia der Starken in bezug auf das Götzenopferfleisch. Andererseits relativiert er diese Position in V5 durch die Erwähnung von *theoi* und *kyrioi* und lehnt die Teilnahme am Götzendienst als Gemeinschaft der bösen Geister (10,20 *koinonia ton daimonion*) prinzipiell ab. Generell fordert er eine dem Primat der Liebe entsprechende Rücksicht auf das Gewissen der Schwachen.

(1) Das Aposteldekret, das die Enthaltung von Opferfleisch fordert (Apg 15,20f.29; 21,25), scheint weder Paulus noch die Gemeinde in Korinth zu kennen; vgl. H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 12.A. 1981 (KEK), 171f.

(2) Nach G. Theissen, *Die Starken und die Schwachen in Korinth*, EvTh 35, 1975, 155-172, waren die Starken Vertreter der oberen, die Schwachen Vertreter der unteren Schichten.

Im folgenden soll von V.7 ausgegangen werden, wo Paulus den Gewissensbegriff einbringt, den er in der Diskussion um das Götzenopferfleisch auffällig oft verwendet. Unter hermeneutischem Blickwinkel möchte ich die soziologische Kategorie des Habitus aufnehmen, um die paulinische Arbeit am Selbstbezug des Glaubenden nachzuzeichnen und im Seitenblick auf antike Stimmen nach dem Profil des sich hier zeigenden christlichen Selbstverhältnisses zu fragen.

1. Zur Syneidesis bei Paulus

Der Begriff *syneidesis* stammt aus der hellenistischen Popularphilosophie und wurde wohl von Paulus in die Sprache des Urchristentums aufgenommen.⁽³⁾ Die Grundbedeutung von *syneidesis* ist das Mitwissen in einer Sache, zunächst mit anderen, dann mit sich selbst. Im hellenistischen Bereich wird damit meist das anklagende Bewusstsein bezeichnet, das die eigenen Taten beurteilt.⁽⁴⁾ Demgegenüber begrenzt Paulus die Richterfunktion des Gewissens und schafft gleichsam “ein Gegengewicht gegen das ewig Selbstquälerische, skrupulös Gebrochene, an dem die Antike so überaus starken Anstoss nahm.”⁽⁵⁾ Im Unterschied zum hellenistischen Judentum schreibt er der Syneidesis nicht die Autorität einer Gottesstimme zu. Im Gewissen tritt der Mensch sich selbst und seinen Taten gegenüber, überprüft und beurteilt die Übereinstimmung zwischen einer gegebenen Norm und deren Verwirklichung im Wandel. Insofern ist die Funktion der Syneidesis “mehr eine prüfende als wegweisende”;⁽⁶⁾ sie ist “eine Instanz, die das Verhalten des Menschen nach vorgegebenen Ordnungen beurteilt.”⁽⁷⁾ Nach Ch. Maurer nimmt Paulus so den Begriff “in umfassender Weite und Vielschichtigkeit auf” und weitet ihn “über das volkstümliche böse Gewissen und den hellenistisch-jüdischen *elegchos* zum zentralen Selbstbewusstsein des erkennenden und handelnden Menschen

(3) Ob er den Begriff von den Korinthern übernommen hat, ist unsicher; Paulus verwendet ihn sonst noch 6x und könnte ihn direkt aus der hellenistischen Popularphilosophie übernommen haben (vgl. etwa Röm 2,15; 9,1; 13,5). Allerdings fehlt *syneidesis* - wie auch *exusia* und *eleutheria* - im inhaltlich parallelen Text Röm 14-15.

(4) Vgl. C.A. Pierce, *Conscience in the New Testament*, SBT 15, 1955, der analog auch die paulinische Verwendung im Sinne des bösen Gewissens verstehen will.

(5) O. Seel, *Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken*, FS für F. Dornseiff (1953), 291-319, 292; zum Thema insgesamt: Ch. Maurer, Art. *συνείδησις*, ThWBNT VII, 897-918; H.-J. Eckstein, *Der Begriff Syneidesis bei Paulus. Eine neutestamentlich-exegetische Untersuchung zum Gewissensbegriff*, 1983 (WUNT II/10).

(6) W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther* (1Kor 1,1-6,11), EKK VII/1, 1991, 258; H.-J. Eckstein, *Syneidesis*, 255, 242; eine “neutrale Instanz der Selbstbeurteilung des Handelns aufgrund verinnerlichter Wertnormen”. Die Syneidesis prüfe nicht, ob das Urteil über das gebotene Verhalten objektiv richtig sei, sondern lediglich “ob einer sich so verhält, wie es aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen als allein richtig erscheinen muss”; ebd., 241.

(7) U. Schnelle, *Neutestamentliche Anthropologie: Jesus - Paulus - Johannes*, 1991, 111.

aus”.⁽⁸⁾

Geht man in 1Kor 8 für den Begriff der *Syneidesis* von der Bedeutung einer neutralen normbestimmten Instanz aus, so stellt sich doch die Frage, was mit dem Ausdruck “schwaches Gewissen” eigentlich gemeint sei. In Verbindung damit scheint es mir nötig, besonders der Funktion des Gewissensbegriffs im Zusammenhang des von 8,2 her vorgegebenen Gedankens eines rechten Erkennens nachzugehen.

2. Das “schwache Gewissen”

Nach 8,1 stehen alle Angesprochenen im Besitz von Erkenntnis (*pantes gnosin echomen*); in V.7 scheint Paulus das wieder zurückzunehmen (*ouk en pasin he gnosis*). Anscheinend spricht V.7 anders von der Gnosis, nämlich in einer bestimmten Verbindung mit der Praxis des Handelns. Auch die Schwachen haben ja das Grundbekenntnis zum einzigen Gott angenommen, aber diese Erkenntnis ist bei ihnen Theorie geblieben, die “die Realität des Lebens nicht erreicht und durchdringt”.⁽⁹⁾ Der Begriff der Gnosis scheint also in V.7 irgendwie “das Aneignen und Bedenken der Wahrheit sowie das Ziehen von praktischen Folgerungen aus dem Erkannten” zu implizieren.⁽¹⁰⁾ Angesichts des so in den Vordergrund tretenden emotional-existentialen Aspektes der Erkenntnis⁽¹¹⁾ scheint es problematisch, das schwache Gewissen primär auf den Inhaltsaspekt hin zu lesen und im Sinne eines mangelhaften Erkenntnisstandes zu deuten.⁽¹²⁾

Statt dessen soll hier dem mit dem Ausdruck ‘schwaches Gewissen’ verknüpften Begriff *synetheia* grössere Beachtung geschenkt werden, als dies normalerweise geschieht. Der Begriff (vgl. noch 1Kor 11,16) bezeichnet hier die subjektive Gewöhnung, das Sichgewöhnhaben aufgrund eines Zusammenlebens.⁽¹³⁾ Nun bezeichnet Paulus sowohl die

(8) Ch. Maurer, a.a.O. 916; allerdings hat Paulus “keine einheitliche Lehre von der *syneidesis* vorgelegt” (ebd.).

(9) W. Schrage, a.a.O. 254.

(10) W. Schrage ebd.; vgl. A. Robertson/A. Plummer, A Critical and Exegetical Commentary on the First Epistle of St. Paul to the Corinthians, 2.A. 1914 (ICC 7), 168f, A.255: Die Spannung zwischen V.1 und V.7 sei die “between having knowledge and its being *in* them as an effective and illuminating principle.”

(11) Vgl. R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, 9.Aufl. 1993 (UTB), 47: “Die *gnosis* ist in V.1 als der Besitz einer allgemeinen Wahrheit, eines Dogma gedacht, in V.7 aber als existentielles Wissen verstanden”; G.D. Fee, The First Epistle to the Corinthians. Grand Rapids, 1987, 379, unterscheidet zwischen “theoretical” und “experiential, emotional level”.

(12) So H.-J. Eckstein, *Syneidesis*, 239: Bei der *Syneidesis* der Schwachen sei “ein anderer Erkenntnisstand, d.h. eine andere Norm voraussetzen als bei den Starken”; die *Syneidesis* sei nämlich abhängig “von der vorhandenen *gnosis*, vom Erkenntnisstand des *nous*.” Davon ist aber im vorliegenden Kontext nicht die Rede.

(13) Die Lesart *sunetheia* ist wegen besserer Bezeugung gegenüber *suneidesi* vorzuziehen; *te synetheia* ist dativus causae. Der Stamm *ethos* mit der Bedeutung “Lebensgemeinschaft” klingt in der Bedeutung mit: J. Weiss, Der erste Korintherbrief, (1910), 9.Aufl.1970, 228.

Syneidesis als *asthenes* (V.7.12) als auch die ganze Person als *asthenon* (V.9.10.11).⁽¹⁴⁾ Offenbar steht im Gewissen der ganze Mensch auf dem Spiel. Wie ist dieser Zusammenhang von Gewissen und Person näher zu denken? Die Funktion der Syneidesis der Schwachen ist ja gerade nicht schwach, da sie ein Abweichen des Verhaltens von vorgegebenen Normen tatsächlich anzeigt. Wenn man das Adjektiv auf die Erkenntnis bezieht, dann sind die der Syneidesis vom *nous* vorgegebenen Normen "schwach", d.h. mangelhaft, indem sie "die durch mangelnde *gnosis* und durch von der Vergangenheit her geprägte *synetheia* schon das Essen des Fleisches als Götzendienst bewerten."⁽¹⁵⁾ Der Ton würde dann für Paulus "nicht auf der 'Schwachheit' der Funktion der Instanz Syneidesis, sondern auf der 'Schwachheit' des ganzen Menschen, auf Grund seiner die Erkenntnis und das Normenbewusstsein betreffenden Voraussetzungen" liegen.⁽¹⁶⁾ Damit gerät nun freilich die Frage nach dem schwachen *Gewissen* ausser Sicht. Entsprechend nimmt Eckstein den paulinischen Hinweis auf die *synetheia* nur als Grund für den mangelhaften Erkenntnisstand wahr. Paulus aber rückt nicht die Richtigkeit oder Mangelhaftigkeit der Normen des Gewissens in den Vordergrund, sondern deren Bedingtheit. Damit hat er offenbar die Kontingenz und Abhängigkeit der Gewissensurteile von der Lebensgeschichte des einzelnen entdeckt.⁽¹⁷⁾

Diese Abhängigkeit der Gewissensurteile stellt sich nun aber genauer gesagt im Tun und Verhalten der Schwachen ein; im Akt des Essens werden die verinnerlichten Urteile aktiviert. Den Schwachen wird von ihrem Verhalten her die Erkenntnis der Einzigkeit Gottes, der sie auf kognitiver Ebene durchaus zustimmen, paralysiert und das Fleisch wieder zu Götzenopferfleisch (*hos eidolothuton esthiousin* V.7).⁽¹⁸⁾ Das Problem liegt demnach nicht in einem fehlerhaften oder mangelhaften Erkenntnisstand, und die urteilende Wissensinstanz entspringt keineswegs bewusster Entscheidung.⁽¹⁹⁾

(14) Ob Paulus das Stichwort "schwach" von den "Starken" übernommen hat (so etwa C.A. Pierce, *Conscience* 60-65), muss offenbleiben. Jedenfalls verbindet sich damit keine abwertende Bedeutung.

(15) H.-J. Eckstein, *Syneidesis* 243.

(16) H.-J. Eckstein, *Syneidesis*, 247.

(17) Ch. Senft, *La Première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, 1979 (CNT VII), 115: "Elle n'a donc rien d'une autorité abstraite et égalitaire; elle est concrète, la conscience de *cet* homme, qui ne peut autrement que s'identifier à elle."

(18) Der Konflikt ist also nicht eigentlich der zwischen Tun und "ihrem eigentlichen Willen und Selbstverständnis", wie U. Schnelle, *Anthropologie* 110, schreibt. Den emotionalen Charakter erkennt Ch. Senft, a.a.O. 112: "Affligés de cette faiblesse, ces chrétiens auront le sentiment, s'ils mangent de la viande sacrifiée, d'être impliqués dans un acte cultuel païen..."

(19) Geg. H.-J. Eckstein, *Syneidesis*, 255: "So haben die Schwachen auf Grund ihrer *synetheia* und der mangelnden *gnosis* entschieden, dass das Essen des Fleisches für sie Götzendienst bedeutet"; ebd., 253: Die Syneidesis ↗

Das Gewissen als Selbstbeurteilung ist darin “schwach”, dass es von unbewussten Dispositionen bestimmt wird und daher nicht als bewusste Reflexivität, als *bewusstes Selbstverhältnis* in Aktion treten kann. Indem der bewusste Selbstbezug von einer durch Gewöhnung erworbenen unbewussten Normorientierung beherrscht wird, kann sich die neue Erkenntnis des *heis theos* (vgl. 8,1: *pantes gnosin echomen*) im Selbstverhältnis nicht auswirken (8,7: *ouk en pasin he gnosis*). Ein durch willentliche oder verhaltensmässige Anpassung motiviertes Essen führt letztlich zur Zerstörung der Person (V.11 *apollysai*).⁽²⁰⁾ Einem durch die *synetheia* bedingten Schuldbewusstsein kann durch kognitive Zurechtweisung oder Aufklärung nach Paulus daher nicht abgeholfen werden. Die *synetheia* der Schwachen wird dementsprechend auch nicht kritisiert.⁽²¹⁾

Dennoch lässt seine Einsicht in die emotionale Abhängigkeit des Kognitiven den Bezug des Ich auf die eigene Normorientierung zur offenen Frage werden. Es dürfte deshalb kaum so sein, dass die Identifikation mit den Normen nach Paulus das einzig mögliche Verhältnis des Menschen zu seinem Gewissen ist.⁽²²⁾ Die bisherigen Überlegungen erfordern vielmehr die Unterscheidung zwischen einer die Person emotional-verhaltensmässig bestimmenden unbewussten Reflexivität und einer bewussten Selbstbeurteilung.⁽²³⁾ Die Charakterisierung des Gewissens als ‘schwach’ macht so eine komplexe Struktur der menschlichen Reflexivität sichtbar, die beide Aspekte umfasst: Internalisierte verhaltensbasierte Normdispositionen und ein (potentielles) Verhältnis des Ich zu denselben. Von daher geht es nicht um die Normvorstellungen selbst, die verpflichten, auch wenn sie falsch sind, sondern um die Syneidesis als Ruf zu sich selbst, d.h. zur Realisierung eines bewussten und verantwortlichen Verhältnisses auch gegenüber unbewussten Wertorientierungen.⁽²⁴⁾ Vielleicht darf hier mit P.

↘ “hat auf Grund von...schon konkret gefassten Entscheidungen die Übereinstimmung und Integrität zu beurteilen”. Die Gewissensentscheidung betont in diesem Zusammenhang auch W. Schrage, a.a.O. 258, als “eine den Menschen als ganzen bestimmende Entscheidung.”

(20) Es geht auch bei den Verben *molyno* (V.7) und *typto* (V.12) nicht nur um “subjektives” Schuldbewusstsein, sondern um eine objektive Gefahr, so mR H.-J. Eckstein, Syneidesis 248f.

(21) H. Conzelmann, Korinther 182, A17: “Es fehlt das pädagogische Pathos”.

(22) In diesem Sinne viele; zB H.-J. Eckstein, Syneidesis 247: “Die Syneidesis beurteilt immer auf Grund der von der Person akzeptierten Normen.”

(23) Eine Unterscheidung der Person des Schwachen und seiner Syneidesis fordert auch R. Jewett, Paul’s Anthropological Terms. A study of their use in conflict settings, 1971 (AGJa 10). Er bemerkt (418) eine “fluctuation between conscience as knowledge of transgression and as the agent of such knowledge” weshalb die “distinction between the” I “and the alter ego of the conscience” nötig sei.

(24) Vgl. die Frage bei W. Schrage, a.a.O 259, A.277: “Weshalb verpflichtet das Gewissen auch wenn es irrt und nicht im Einklang mit dem Bekenntnis steht?” Wenig deutlich dazu etwa G. Lüdemann, Art. συνείδησις, EWNT III, 721-725, 723: “Sie kann irren, aber ist gerade in diesem Fall in ihrer Faktizität für das Verhalten der Christen von Bedeutung”. Weshalb?

Ricoeur formuliert werden, dass die *Syneidesis* den Charakter eines “Dialogs mit sich selbst” gewinnen muss, in dem es eine “Priorität des Phänomens des Zeugnisses über das Phänomen der Anklage” gibt.⁽²⁵⁾ Bei Paulus hat diese Ausrichtung der Reflexivität des Menschen seinen theologischen Grund: Gottes Offenbarung in der Schwachheit des Kreuzes (2Kor 12,9) begründet die Erwählung des Schwachen und behaftet ihn bei dem konkreten Ort seiner Berufung (1Kor 1,18-31).⁽²⁶⁾ Weil der konkrete Ort menschlicher Schwäche Ort der Erwählung ist, kommt dem Stichwort der Schwäche entscheidende Bedeutung zu (vgl. 2Kor 12,9). In diesem Sinne soll auch der Gewissensschwache “die ihm im Evangelium gegebene Zusage wichtiger nehmen als seine eigene Erkenntnis; d.h. er soll seine *syneidesis* von da her begrenzen und befreien lassen.”⁽²⁷⁾

3. Zum soziologischen konzept des Habitus

Um den hermeneutischen Rahmen zu erweitern möchte ich hier zur weiteren Interpretation der *synetheia* den von P. Bourdieu geprägten Begriff des Habitus aufnehmen.⁽²⁸⁾ Bourdieu versteht den Habitus als “System dauerhafter und übertragbarer Dispositionen”, die als “Erzeugungs- und Ordnungsgrundlage für Praktiken und Vorstellungen” fungieren.⁽²⁹⁾ Als generatives Erzeugungsprinzip von Praxisformen verbindet der Begriff demnach zwei Seiten: soziale Struktur und individuelles soziales Handeln, Klassensituation und Lebensführung.⁽³⁰⁾ Die Art zu denken, in sozialen Situationen zu handeln und sich zu verhalten, wird von den Dispositionen des Habitus bestimmt. Die Kategorie des Habitus impliziert so die Abkehr von

(25) P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer*, 1996, 94, unter Bezugnahme auch auf die paulinische *syneidesis*. Vgl. dazu G.Ebeling, *Theologische Erwägungen über das Gewissen, Wort und Glaube* I, 3. Aufl. 1967, 429-446, 440: “Statt von einer Instanz wäre es angebrachter, von der mit dem Gewissen im Menschsein selbst gesetzten ‘Distanz’ zu sprechen. Der Mensch erfährt sich als einen, der mit sich selbst nicht identisch ist, aber wesentlich gefragt ist nach seiner Identität mit sich selbst.”

(26) Vgl. H. Conzelmann, a.a.O. 182: “Er praktiziert hier die Glaubenseinsicht, dass jeder in seiner Befindlichkeit berufen ist und glauben kann.” Auch Ch. Senft, a.a.O., 115, verbindet das Gewissen mit 1Kor 7,17: “Pour le chrétien, cette conscience concrète fait partie de son être-devant-Dieu: elle est un aspect du *hos kekleken* (7,17), de la spécification humaine de sa vocation et de sa réponse à l’appel de Dieu...” Röm 14,1f ist entsprechend nur noch von der Schwachheit des Glaubens die Rede.

(27) Ch. Maurer, a.a.O. 914.

(28) Zum Hintergrund des Begriffs, der sich schon vor Bourdieu in der Soziologie findet (E. Durkheim, M. Weber): P. Bourdieu, *Die Regeln der Kunst*, Suhrkamp 1999, 285ff. Die philosophischen Wurzeln liegen beim aristotelischen Begriff der *hexis*. Im Unterschied zum Platonismus betont Aristoteles die Bedeutung der Erfahrung, der Gewöhnung und damit auch des Körperlichen für das menschliche Handeln. Thomas von Aquin nimmt den aristotelischen Begriff mit *habitus* auf.

(29) P. Bourdieu, *Sozialer Sinn*, Suhrkamp 1987, 98.

(30) Dazu im besonderen: P. Bourdieu, *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Suhrkamp 1974, bes. 125-158: “Der Habitus als Vermittler zwischen Struktur und Praxis”.

einer Vorstellung sozialen Handelns, die dieses als Resultat bewusster Entscheidungen begreift. Denk- und Wahrnehmungsschemata sind nicht einfach als Leistungen des Bewusstseins zu begreifen. Solche Dispositionen werden nicht bewusst erlernt, sondern durch praktische Teilhabe an gemeinschaftlichen Handlungsvollzügen erworben. Sie vollziehen sich entsprechend auf präreflexiver Ebene und sind den Akteuren weitgehend unbekannt. In diesem Sinne umfasst der Begriff des Habitus das System der organischen oder mentalen Dispositionen, der unbewussten Denk- Wahrnehmungs- und Handlungsschemata, die nicht nur in der Praxis erworben, sondern durch Praxis inkorporiert werden.⁽³¹⁾ In Anknüpfung an Aristoteles verweigert Bourdieu die scharfe Trennung zwischen ‘physisch’ und ‘psychisch’ für das soziale Handeln. Bei allen vermeintlich mentalen Akten ist der Körper beteiligt. Geschmack und Lebensstil, soziale und politische Einstellungen werden als verkörperlichte Strukturen, als ‘Zustand des Leibes’ gedeutet. Der Habitus ist ‘Körper gewordenes Soziales’, ‘inkorporierte Geschichte’ und zwar in einer klassenspezifischen Ausprägung.⁽³²⁾ Durch Klassenzugehörigkeit wird der Habitus determiniert, und auch als Klassenhabitus ist er dem direkten Zugriff der Reflexion der Handelnden entzogen. Die einzelnen Klassen unterscheiden sich ihrem Habitus entsprechend in Kleidung, Sprache, Geschmack und Konsumverhalten. Als durch Praktiken strukturiertes Prinzip ist der Habitus so selbst das die Praxis strukturierende Prinzip. Er funktioniert als System generativer Strukturen und reproduziert Denk- und Verhaltensweisen. Gleichzeitig erlaubt er in einem bestimmten Mass spontane Abänderungen und Variationen, die die Vielfalt der gesellschaftlichen Praxis ausmachen.

Der damit in aller Kürze skizzierte Habitusbegriff kann das Verständnis des paulinischen Gedankens vertiefen, indem er die Aspekte der Leiblichkeit, des Verhaltens und der Unbewusstheit miteinander verknüpft. Als zur zweiten Natur gewordener, verinnerlichter und inkorporierter Habitus umfasst er Denk- und Wahrnehmungsschemata, zeigt sich aber andererseits ohne Wissen in der Handlungspraxis eines Menschen. Dass nun beim Verhalten der Starken schichtspezifische Verhaltensdispositionen mit im Spiel sind, hat G. Theissen wahrscheinlich gemacht. Vertreter der Oberschicht hatten andere Essgewohnheiten als soziale Unterschichten und ein anders geprägtes Verhältnis zu Fleisch. Vom Begriff des Habitus her

(31) P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Suhrkamp 1987, 729: “Die inkorporierten Schemata, die im Verlauf der kollektiven Geschichte ausgebildet und vom Individuum in seiner je eigenen Geschichte erworben “werden, funktionieren *in praxi wie für die Praxis*.”

(32) Den Begriff der sozialen Klasse definiert Bourdieu über “die Wechselbeziehungen zweier Räume - dem der ökonomisch-sozialen Beziehungen und dem der Lebensstile”: Ders., Die feinen Unterschiede, Vorwort 11f..

gedacht ist diese Verknüpfung von Klassenlage und Lebensführung für das gesamte Feld der sozialen Praxis und des Selbstbezugs der Akteure geltend zu machen. Sie hat ausserdem ihren Sitz im Leib. Das demonstrative Verfügen der Starken über den eigenen Körper (6,13: “Die Speise dem Bauch, und der Bauch der Speise”) ist Teil davon. Im Rahmen des 1Kor ist es freilich schwierig, die das Opferfleisch bedenkenlos essenden Starken ausschliesslich als Oberschichtvertreter zu identifizieren, weil nach 1,26ff nur wenige in der Gemeinde zu diesen gehörten. Auch Vertreter unterer Schichten dürften zu ihnen zu zählen sein. Gerade aus soziologischer Sicht kann hier aber auf die generelle Tendenz zur Anpassung an die Verhaltensweisen und den Geschmack sozialer Oberschichten hingewiesen werden.⁽³³⁾ Zudem eröffnen religiöse Konversionen die Möglichkeit, das neue Selbstverhältnis in betont rationaler Alterität zu konstruieren, ohne dass sich dadurch der zugrundeliegende Habitus stark verändert.⁽³⁴⁾

Im Horizont solcher Überlegungen setzt sich Paulus jedenfalls nicht nur für Rücksicht und Gewissensintegrität ein. Darüberhinaus scheint es hier darum zu gehen, dass dem Klassenhabitus konvertierter Unterschichtvertreter nicht Gewalt angetan wird, weder indirekt durch Vertreter oberer Schichten, noch auch direkt durch die Gewissensschwachen in ihrem Verhältnis zu sich selbst. Wo über das Selbst- und Leibverhältnis des Schwachen von aussen bestimmt wird, erfolgt ein falsches *Erbauen* des Gewissens (8,10; vgl. 8,4.6. *physiousthai*),⁽³⁵⁾ ein Misshandeln und Schlagen des Selbstbezugs der Schwachen (8,12). Mit diesem Ausdruck *tuptontes* dürfte Paulus reale Körpererfahrungen der sozialen Unterschicht anklingen lassen, welche die Gewinnung eines bewussten Selbstverhältnisses im Keime behindern.

4. Ein Seitenblick auf den Selbstbezug der Stoiker

Bei der Freiheits- und Machtparole der korinthischen Starken liegen in religions-

(33) Vgl. P. Bourdieu, Die feinen Unterschiede, Teil 3: “Klassengeschmack und Lebensstil” 403.ff. Bourdieu nennt den Geschmack der Oberklasse in Unterscheidung vom “populären/illegitimen” und “mittleren” den “legitimen Geschmack”.

(34) Im Rahmen handlungstheoretisch orientierter psychologischer Konversionsforschung rückt der rationale Aspekt der Änderung des sozial konstruierten Referenzrahmens (“change of the universe of discourse”) in den Vordergrund; vgl. J. Lofland/R. Stark, *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in: *American Sociological Review* 30 (1965), 862-875; D.A. Snow/R. Machalek, *The Sociology of Conversion*, in: *Annual Review of Sociology* 10 (1984), 167-190.

(35) Die Notwendigkeit einer Unterscheidung von Person und Syneidesis zeigt sich auch hier; vgl. R. Jewett, a.a.O. 422: “Paul distinguished between the conscience which is edified, i.e. made strong, and the man himself who remains weak”.

geschichtlicher Hinsicht kynisch-stoische Gedanken nahe.⁽³⁶⁾ Grundlegend für den von den Stoikern geforderten Selbstbezug ist die Unterscheidung zwischen dem, was “bei uns” liegt (*ta eph’ hemin*) und dem, was “nicht bei uns” liegt (*ta ouk eph’ hemin*). Von dem Bereich dessen, was nicht zur Disposition steht, vom Bereich des Äusseren und Fremden, soll sich der Strebende distanzieren. Das betrifft Familie, Freunde, gesellschaftliche Stellung und auch den eigenen Leib: Hier überall ist man versklavt.⁽³⁷⁾ Die Übung des Stoikers ist kognitiv-willensmässig angelegt: Durch Einsicht und bewussten Willensentschluss soll die Kontrolle der Impulse und des Willens erreicht werden. Ein Aspekt dieser Tugendübung ist die Technik der allabendlichen Selbstprüfung und Gewissenserforschung.⁽³⁸⁾ Für unseren Zusammenhang von besonderem Interesse ist der Umgang mit falschen Gewöhnungen und Dispositionen. Grundsätzlich begegnet der Stoiker den schlechten Gewohnheiten mit einer alternativen Habitualisierung. Um die Laster zu überwinden, müssen entgegengesetzte Dispositionen entwickelt werden:

“If the thing that distresses us is a habit (*ethos*), we should try to hunt up the reinforcements with which to oppose that. What reinforcements, then, is it possible to find with which to oppose habit (*ethos*)? Why, the contrary habit (*to enantion ethos*)... Set over against one habit the contrary habit.” (Epiktet I 27,4ff)⁽³⁹⁾

“Since habit is a powerful influence, when we have accustomed ourselves to employ desire and aversion only upon these externals, we must set a contrary habit to counteract this habit (*ethos*)...” (Epiktet III 12,6)

(36) S. Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, FRLANT 147, 1989, 23-104; speziell zur Korintherkorrespondenz (228): “Anstatt die religionsgeschichtliche Konstellation der korinthischen Pneumatiker nur vom hellenistischen Judentum oder gar von der Gnosis her zu rekonstruieren, sollte verstärkt auf das kynische Traditionsgut geachtet werden.” Zur kynischen Korrelation von Monotheismus, Freiheit von menschlichen Urteilen und einer Tendenz “alles zu essen” vgl. den Hinweis (ebd., A155) auf F.St. Jones, “Freiheit” in den Briefen des Apostels Paulus. Eine historische, exegetische und religionsgeschichtliche Studie, GTA 34, 1987.

(37) Vgl. zB Epiktet I 1,21-25; III 22,100; IV 1,100.

(38) Vgl. zB Seneca, De ira III 6; nach Plutarch wird in der Umkehr und auf dem Weg zur Tugend das böse Gewissen weggeworfen (Ser Num Vind 21 (II 556a); vgl. zur Sache: H.-J. Eckstein, Syneidesis, 59ff; 80ff. Diese Ideen wurden von Juden aufgegriffen und assimiliert, auch wenn der Begriff des Gewissens nicht immer verwendet wird; vgl. z.B. Philos Abhandlung: “Jeder gute Mann ist frei.”

(39) Zitiert nach: The Loeb Classical Library, Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual, and the Fragments, with an English translation by W.A. Oldfather, 1985. Zum Thema: B.L. Hijmans, ASKHSIS. Notes on Epictetus’ educational system, 1959.

Das ist nach Ansicht Epiktets eine langfristige Angelegenheit und nur durch strenge Übung erreichbar, die wesentlich damit beginnt, die bestehende Gewöhnung zu schwächen durch ein bewusstes Abziehen der Aufmerksamkeit:

“The habit is first weakened and then utterly destroyed.” (Epiktet II 18,13)

“Do not feed you habit, set before it nothing on which it can grow.” (Epiktet II 18,12)⁽⁴⁰⁾

In II 26,31 verwendet Epiktet in diesem Zusammenhang das Adjektiv *synethes*. Da mag sich zB jemand beklagen, dass er das Wasser des Akropolis-Felsens nicht mehr trinken wird:

“‘Nay, but I was accustomed (*sunethes*) to that water.’ And you will get accustomed to this in turn (*palin estai soi sunethes*).”

Bei Musonius begegnet der gleiche Gedanke unter Verwendung des Substantivs *synetheia*: Der infolge von Vergiftung eingetretenen schlechten Gewohnheit (*ten hypo tes diaphthoras sunetheian poneran*) tritt die Übung der Philosophie entgegen.⁽⁴¹⁾ Eine ausdrückliche Kritik an der *synetheia* im Zusammenhang des jüdischen Umkehrmotivs findet sich dann bei Philo: Die *synetheia* kann einen gefangennehmen,⁽⁴²⁾ sie ist der Wahrheit feindlich.⁽⁴³⁾

Im Blick auf dieses kurz skizzierte Vorgehen des Stoikers scheint Paulus die Beziehung zum Bereich des Unverfügbaren insofern anders zu gestalten, als er der menschlichen Reflexivität als einer leiblich verwurzelten eine primär kognitiv- willensmässige Selbstverfügung entzieht.⁽⁴⁴⁾ Die Identitätsarbeit des Pls spricht jedenfalls das bewusste Selbstverhältnis nur über den Umweg des inkorporierten und unbewussten Habitus an. Damit wird in der Götzenopferfleischfrage ein Bezug zur Leiblichkeitsthematik sichtbar, die in den Korintherbriefen eine besondere Rolle spielt. Das Sein im Geist ist für Paulus stets leibliches

(40) Der Ausdruck “die Gewohnheit nähren” (*trephein ten hexin*) begegnet auch III 25,8. Zum Umgang mit falscher Gewöhnung ferner: II 9,11-12; IV 12,1-6.

(41) Musonius, PERI ASKHSIS (6), in: Epictetus. Ausgewählte Schrifte. Epiktet; Teles; Musonius (Tusculum), hrsg. und übers. von R. Nickel, 1994, 430

(42) Praem 18.

(43) Ebr 164. Aus diesem Grund führt Moses die Israeliten zuerst weg in die Wüste: Dec 13; vgl. Spec.leg.III,35.

(44) Dass das stoische Verhältnis zur Welt und zum Körper freilich nicht nur das von idealistischer Indifferenz ist, betont (in Abgrenzung gegen R. Bultmann und H. Braun) S. Vollenweider. Im Unterschieden zwischen Selbst und Welt, indem er den Körper dem Bereich der Versklavung überlässt, fügt sich der Weise ein in die göttliche Weltordnung, stellt er sich Gott anheim (Epiktet 1,12:7-16). So wird “im unablässigen Unterscheiden zwischen Selbst und Welt gerade dieses Selbst als Gabe desselben Gottes erfahren”; ebd., 35ff.

Sein, und das Soma “der Ort, an dem der Glaube lebt, an dem sich der Mensch in die Herrschaft Gottes gibt.”⁽⁴⁵⁾ Unter Betonung des Kreuzes und der Schwachheit christlicher Existenz entwirft er ein den Erkenntnis- und Machtparolen gegenüber grundsätzlich kritisches und “paradoxes Identitätsmodell.”⁽⁴⁶⁾

Die Frage, wie der Gewissensschwache seine habituellen Dispositionen mit dem Evangelium ins Gespräch bringen soll, kann hier an 1K 10,23-11,1 nicht weiter verfolgt werden. Statt dessen möchte ich abschliessend einige Linien zu 1Kor 10,14-22 sichtbar machen, die sich, wie mir scheint, aufgrund bisheriger Überlegungen zeigen.

5. (Selbst)erkennen und Koinonia

Im ganzen Abschnitt 8,1 - 14,40 liegt Paulus daran, das Postulat des Primates der *agape* und *oikodome* vor der *gnosis* und *exousia* des einzelnen durchzusetzen. Wer Gott liebt, ist von ihm erkannt, wie in 8,3 in einer überraschenden Wendung des Gedankens ins Passive gesagt wird. Gleichzeitig hält sich das Erkenntnisthema durch: Den Starken fehlt, obwohl ihre Gnosis grundsätzlich richtig ist (8,4.7.10), das Erkennen *kathos dei* (8,2.9.10.ff). Wird dieses rechte Erkennen, das sich auf das Erkenntnis von Gott gründet und mit der Liebe zu ihm einhergeht, im folgenden weiter bearbeitet? Nachdem Paulus in Kap 9 den Verzicht auf das eigene Recht am eigenen Beispiel dargestellt hat, wendet er sich in 10,1-13 erneut gegen die falsche Selbstsicherheit der Starken und legt das rechte Verständnis des Sakraments dar. Der Gedanke wird in 10,14-22 auf die Unvereinbarkeit von Herrenmahl und Götzendienst hin fortgesetzt. Trotz des Empfangs pneumatischer Gnadenmittel (10,3) und der grundsätzlichen Neutralität von Speise (8,8), lässt jede Teilnahme an Opfermahlzeiten den Christen wieder zum *koinonos ton daimonion* werden (10,16). Die Gemeinschaft am Leib Christi stiftet eine Identität, die durchaus gefährdet ist.

Der Abschnitt 10,14-22 enthält verschiedene Anknüpfungen an 1Kor 8,1-13. Zunächst wird in V.14 das in 8,10 bloss kurz erwähnte Thema des Götzendienstes aufgenommen. Der Appell an die *phronimoi* in 10,15 lässt 8,2 anklingen und in 10,19 werden die Götzen und Dämonen von 8,4f noch einmal erwähnt. Eine weitere Verbindung, die hier in den Vordergrund gerückt werden soll, besteht zwischen 8,7 und 10,16, wo zwischen den Begriffen *synetheia* und

(45) Schweizer, Art. Σῶμα, ThWNT 7, 1063, 14ff; Schrage, EKK 370: “Der Kampf um den Menschen vollzieht sich am Leib.”; vgl. 1Kor 3,16f; 6,19f; Röm 12,1f.

(46) U. Schnelle, Paulus. Leben und Denken, 2003, 285

koinonia eine inhaltliche Korrespondenz besteht. Paulus rekurriert hier auf Gemeindeüberlieferung zum Herrenmahl, nach der die Mahlpraxis Gemeinschaft mit dem Leib Christi bewirkt. Von der christologischen Bedeutung des *soma* in V16 geht der Gedanke zur ekklesiologischen in V17, wo der Leib Christi als Kirche gemeint ist.⁽⁴⁷⁾ Der Christ hat seine Identität aus der *koinonia tou somatos tou Christou*, wobei die Grundbedeutung von *koinonia* als der "Gemeinschaft (mit jemandem) durch (gemeinsame) Teilhabe (an etwas)"⁽⁴⁸⁾ beide Aspekte des Teilhabens und des Verbundenseins zu einer Gemeinschaft umfasst.⁽⁴⁹⁾ Damit wird, wie schon in 8,7, das Thema der sich als und im Selbstverhältnis konstituierenden Identität in die Sozialität ihres Ursprungsortes zurückgewiesen. Wie die *synetheia tou eidolou* das Selbstverhältnis der Schwachen noch immer bestimmt und beim Essen von Götzenopferfleisch ihre neue Identität verletzt, so muss sich christlicher Selbstbezug grundsätzlich verwiesen wissen auf die Lebensgemeinschaft der *koinonia tou somatos tou Christou*. Über die eigene Identität verfügt mithin der Glaubende nicht aus sich heraus. Vielmehr ist die Koinonia mit Christus, in der sich das göttliche Erwählen mitteilt, die unbedingte Voraussetzung seines Selbstverhältnisses. Diese Koinonia muss für das Ich der Ort sein, von dem her es sich anschickt zu erkennen, wie umgekehrt das Erkennen *kathos dei* (8,2) mit Notwendigkeit ein im Erkanntwerden wurzelndes Selbsterkennen sein wird.⁽⁵⁰⁾

Nun denkt Paulus die durch den Vollzug des Herrenmahls vermittelte Partizipation am Geschick Christi und an der Wirkung seines Todes als durchaus reale und leibliche Verbindung der Teilnehmer zu einem *soma* (vgl. Phil 3,10; Röm 6,3-6). "Die Gemeinde gleicht nicht nur einem Leib, sie *ist* Leib, und zwar Leib Christi."⁽⁵¹⁾ Diese Identität verwirklicht sich im kultischen Handeln, was auch V.20 im Blick auf das kultische Opfern bestätigt. Durch solches Tun wird der Mensch *koinonos* der Dämonen und verliert die *koinonia* mit Christus. Unterstrichen wird damit der oben mittels soziologisch-hermeneutischer Überlegungen hergestellte Bezug der *synetheia* zu Leiblichkeit und Verhalten. Im Blick auf das Erkenntnisthema heisst das: Dem Bezug des Erkennens auf die

(47) Die Umstellung von Brot und Kelch hat Paulus wahrscheinlich dazu vorgenommen.

(48) J. Hainz, Art. κοινωνία, EWNT II, 2.Aufl. 1992,750-755, 751.

(49) W. Schrage, a.a.O. 437: "Die Kategorie der *participatio* bleibt jedoch grundlegend, und die *communio* untereinander bildet deren Konsequenz."

(50) Eben zu solchem Selbsterkennen sind die Gewissensschwachen noch nicht durchgestossen, nämlich "zu der befreienden Anerkennung der Wahrheit, dass sie selbst durch den einzig wahren Gott erkannt und anerkannt sind", Ch. Maurer, a.a.O. 913.

(51) R. Bultmann, Theologie, 149; vgl. W. Schrage, a.a.O. 442: Die Einheit ist durch die Gabe des Pneuma bedingt, "der die Christen der Vereinzelung entreisst", also nicht erst ethisch durch Rücksicht und Liebe.

uneinholbare Erwählung entspricht anthropologisch der des Selbstbezugs auf die Unverfügbarkeit des Leibes. Christliche Identitätsbildung kann daher nicht erfolgen ohne Bezugnahme auf die je konkrete sozial-somatische Bedingtheit von Identität. In der ethischen Forderung zur Rücksicht dürfte sich eben diese Rückbindung des Leibthemas auf das Soma Christi aktualisieren.⁽⁵²⁾ Indirekt ist damit der Habitus der Starken angesprochen. Das Sich-Berufen auf die Exousia impliziert ein Leibverhältnis, das den Starken selber nicht bewusst ist. Da die Exousia (8,9; 9,1ff; 10,29) nicht in einem Sozialstatus, sondern in der Koinonia des Leibes Christi wurzelt, kann sich christliches Selbstverhältnis nicht als individualistisches Verfügen, das sich zudem einem schichtspezifischen Habitus verdanken mag, verwirklichen. Es erneuert sich vielmehr in einem bewussten Vollzug des eucharistischen Geschehens und hat seine Gewissheit nur als Glaubensgewissheit.

Fazit

Paulus begegnet der Selbstsicherheit der Starken und ihrem Individualismus nicht nur auf ethischer Ebene. In Verbindung mit der Forderung nach Rücksicht und Liebe werden Fragen des Erkennens und des Selbstbezugs reflektiert. Christliche Identität verwirklicht sich nach Paulus nicht als Projekt kognitiver und volitionaler Selbstverfügung, sondern als ein den habituellen Selbstentzug des Menschen wahrnehmendes Selbstverhältnis, das sich von der Teilhabe am Soma Christi her erschlossen weiss.

(52) Dass Pls der korinthischen Freiheitsparole und ihrem Individualismus lediglich die Forderung nach Rücksicht entgegengesetzt, scheint mir daher eine ungenügende Auskunft.